

劉宋期の天師道の思想

小林 正 美

一、はじめに

東晋末に五斗米道信徒の孫恩と盧循が率いる反亂が興り、この反亂によって東晋王朝は實質的に瓦解してしまつたが、この反亂を討伐したのが劉宋の初代皇帝劉裕であつた。劉裕はこの反亂を討伐した功績によって帝位に就いた人物であつたから、當然、政權樹立後も五斗米道に對しては強い警戒心を持つていた。他方の五斗米道も、劉裕によつていつ彈壓されるかわからないという危機感を持つていた。劉裕の彈壓を避けるためには、先ずは劉裕の新政權に對して積極的に恭順の意を表す必要があつた。更に、新政府による教團取り潰しの口實にならないように、火急に教團の腐敗した部分を改善する必要があつた。この教團の改革に取り組んだ五斗米道の

改革派を小稿では天師道と呼ぶことにする。

天師道の道士は劉裕が帝位に就くと、いち早く『三天内解經』⁽¹⁾（HY二一九六）という道書を作成し、このなかで受命の徴である種々の瑞祥を列記して劉裕の帝位就任を贊美し、あるいは劉裕を漢王朝の劉家の末裔と見なして、皇帝になるべき血統の出自であることを強調している。これは劉宋初の天師道の道士たちが劉裕の新政權樹立を歡迎し、新政府に對して恭順の意を表明するものである。劉宋の天師道の道士がこのような態度に出たのは皇帝劉裕の庇護を得るのが目的であつた。

また彼等は當時、東晋・劉宋王室の庇護のもとに隆盛になつてきた佛教に對して對抗心を燃やした。『三天内解經』卷下では道士を「大乘の學者」、沙門を「小乗の學者」と稱し

て、佛教への對抗心をむき出しにしている。劉宋の天師道が「佛教」に對抗して「道教」という宗教名を唱えたのも、また天師道の道士顧歡が『夷夏論』を著して、「佛教」に對する「道教」の優越を強調したのも、「道教」が「佛教」に劣らないことを王侯貴族に認めてもらい、彼等の保護と支援を得ようとしたからである。

天師道が王室や貴族の支持を得るために必要な緊急の課題は、腐敗した五斗米道教團の改革であった。教團の改革で最初に取り組んだのが「治と祭酒の制度」の改善である。「治と祭酒の制度」の改善のために天師道の道士陸修靜は『陸先生道門科略』（HY一一九）を著しているが、これを見ると、劉宋初期の祭酒や信徒たちのなかに教團の規律に従わない者が非常に多かったようである。そのために「治と祭酒の制度」の改善は順調には進まず、劉宋末期より教團は次第に「出家道士と道館（道觀）の制度」に移行していった。この教團の制度の變遷の考察は別稿⁽²⁾に譲り、本稿では五斗米道教團の改革に取り組んだ天師道の道士たちがどのような思想を持っていたのかを明らかにしたい。

劉宋期の天師道の思想（小林）

二、「三天」の思想

（一）天師道が五斗米道の保守派の祭酒や道士を批判したのは、彼等が五斗米道の本来の教法を忠實に實行せず、教團の規律も守らなかったからである。天師道の道士たちは決して五斗米道の教法そのものが悪いと思っていたのではない。むしろ五斗米道の本来の教法については、天師道の道士たちもそれを非常に尊重していたのである。ただ、天師道では五斗米道の教法をそのまま繼承するのではなく、古い五斗米道の教法に新しい解釋を加えて、受け入れていったのである。この新しい解釋とは、劉宋の天師道が形成した「三天」の思想によって、五斗米道の正一盟威の法に特別の宗教的意義を付加したことである。

では、その「三天」の思想とはどのような思想であろうか。また、特別の宗教的意義とは何か。初めに、劉宋初期の天師道の道士の作った『三天内解經』卷上によって、「三天」の思想を要約すると、次のごとくである。

老君は帝王の治世が代わることによりその姓名を變えて世に現れ、國師となった。伏羲・女媧の時代にもこの世に出現して、無爲大道・佛道・清約大道の三道をもって人民

を教化した。そしてこの時、天上界・地上界の鬼神の支配者として六天が存在し、六天の統治の下に三道が行われるようになった。ところが、漢の時代になると、邪惡な鬼神が横行するようになり、六天の統治力も衰え、むしろ六天が率先して惡事を働くようになり、三道は亂れ、醫巫（醫療を行う巫）が跋扈し、人々は眞實を離れて虚偽に従うようになり、弦歌鼓舞を行い犠牲を捧げて邪氣（邪鬼）を祭った。そのため、人民のなかに横死する者が増大した。そこで太上老君は、後漢の順帝の時に使者を遣わして、六天の横暴な統治を改め直し、眞偽を明確にし、上三天を顯揚させようとした。漢安元年五月一日に老君は蜀郡・渠亭山の石室にいた張道陵（張陵）を連れて崑崙山の新出太上（太上老君）のところにに向いた。太上老君は張道陵に太玄都正一平氣三天の師という稱號と正一盟威の道を授け、六天の統治の時代に行われていた古い三道を廢棄して、張道陵を公平で眞正な三天に従わせた。

この話から、「三天」の思想を構成する三つの要件を抽出すると、第一は、後漢の張陵のときに天上界・地上界の鬼神の支配者が六天から三天に代わることに、第二は、太上老君が

張陵に古い六天を斥け、新しい三天に従うように求めたこと、第三は、張陵はこの三天の統治を助けるために、太上老君から太玄都正一平氣三天の師という稱號と正一盟威の道を授けられたことである⁽³⁾。

この「三天」の思想によれば、正一盟威の道は、惡鬼（故氣）の六天を打破して鬼神界の新しい統治者になった善良な三天の支配を助けるために、太上老君が張陵に授けたものである。したがって正一盟威の道には、鬼神界の新しい統率者である三天を助け、三天が鬼神の世界を平和に統治するのに役立つ効能があるのである。それ故、天師道信徒がこの正一盟威の道を實踐すれば、鬼神の世界では善良なる三天の支配が續いて、暴虐な惡鬼もむやみに人民に亂暴を働くことができなから、信徒たちは三天の保護の下で安穩に生活でき、と考えられているのである。ここからわかるように、天師道の正一盟威の道には、五斗米道の正一盟威の法にはなかった新しい宗教的効能、即ち、鬼神界の三天の支配を助けて人民の安全を保護する、という効能が付與されているのである。

劉宋の天師道の道士陸修靜の『陸先生道門科略』にも、この「三天」の思想が次のように見える。

六天の古氣（古い鬼）が、諸々の精靈や、五傷で横死した

人の鬼や、敗軍の殺害された將官や、亂軍の死没した兵士たちを糾合して鬼兵の軍隊を組織し、彼等を率いて人民に亂暴を働き、人民に犠牲を捧げて盛大な祭祀を行うように要求した。そのために、人民はその莫大な出費に苦しんだ。ところが、六天は人民に福祐を施すどころか、かえって艱難を與え、人民の枉死天横する者は數え切れないほどであった。太上老君はこの人民の艱苦を案じて、張天師（張陵）に正一盟威の道と禁戒律科を授け、人民に吉凶禍福の因果報應の道理を示した、という。

ここには、「三天」の思想の三つの要件のうち、第一の、張陵のときに鬼神界の支配者が六天から三天に代わる、という點が表現の上では直接には觸れられていないが、しかし六天が亂暴を働いたために太上老君が張陵に正一盟威の道を授けたと述べる背後には、この六天に代わって新しく三天が鬼神界を統治していることが既に考えられているのである。それは、『陸先生道門科略』では右の一節の後で、三天や上三天が天師道の信徒である道民の戸籍を管理していて、この戸籍に基づいて守宅の官が道民の災禍を禳却し、安全に保護するように説いているところから明らかに知られる。つまり、張陵が太上老君より正一盟威の道を授かってから後は、信徒

劉宋期の天師道の思想（小林）

は三天の管理下にあり、天上界・地上界のすべての鬼神がこの三天の支配下に置かれていと考えられていたのである。

この「三天」の思想は劉宋以後の南朝の天師道ではその後も繼承され、その基本的な教理となっている。南朝天師道では張陵を指して「正一真人三天法師」と呼ぶことが多い。これは「三天」の思想に立據しているのである。張陵は太上老君より正一盟威の道を授かった真人であり、六天に代わって新たに立った三天を護助する任務をもつ法師である、と考えられているが故に、張陵を「正一真人三天法師」と呼ぶのである。したがって、この稱號は「三天」の思想がまだ形成されていなかった劉宋以前の五斗米道や北魏の寇謙之の道流では用いられていなかったのである。

(二) 「三天」の思想によると、三天は後漢の張陵の時代以降の鬼神界の最高統治者であるが、その三天と五斗米道・天師道の最高神「大道」とはどのような關係にあるのであろうか。

三天の觀念は東晋末期の五斗米道によって編纂された『女青鬼律』（HY七八九）に「太清玄元上三天」（卷二）や「上三天」（卷一）あるいは「三天」（卷五）とあって、一つには太上

大道の居住する天の名稱として、もう一つは鬼神の名として現れている。しかしこれらの三天は六天と對立する鬼神ではない。東晉時代の五斗米道には鬼神界の統治者が六天から三天に取って代わるというような「三天」の思想はまだ形成されていなかった。ところが、劉宋の天師道で「三天」の思想を形成するときに、『女青鬼律』の太上大道の居所としての三天を、六天に對抗する神格の意味に用いたのである。場所であつた三天が神格に轉用されているのである。最高神太上大道の居所であつた三天が神格となつたとき、その三天は太上大道と同格の最高神として遇された。「三天」の思想において三天が六天に代わる鬼神界の最高統治者になるのも、三天を太上大道と同格ないしは同一の神格と見ているからである。

劉宋の天師道において三天と太上大道を同格ないし同一の神格と見なしていたことは、『三天内解經』にある「太清玄元無上三天無極大道」という最高神の名稱からも確かめられる。太清玄元無上三天無極大道は「太清玄元無上三天にいる無極大道」とも、「太清玄元無上三天である無極大道」とも解釋できる神格名であるが、この神格名から「三天」の思想でいう三天が最高神大道と同一ないし同格の神格と考えられ

ていることがわかる。ここでは三天が大道の居所でありながら、同時に大道と同一の神格の意味で用いられているのである。「三天」の思想でいう六天に取って代わつた三天とは、即ち「大道」（太上大道・無極大道）であつたのである。

三、正一盟威の道

(一) 東晉の五斗米道では正一盟威の法は最高神の太上大道が張陵に直接授けたものと考えられていたが、劉宋の天師道になると、正一盟威の道は太上老君が張陵に授けたものと考えられた。そして張陵に正一盟威の道を授けた太上老君とそれを授かつた張陵はともに三天(大道)の鬼神界の統治を輔佐する役割を擔っていた。張陵は太上老君から授かつた正一盟威の道を人々に實踐させることによって三天(大道)の鬼神界の統治を輔佐したのである。人々が正一盟威の道を實踐すれば、鬼神界では善良な三天(大道)の統治が續いて、暴虐な六天の惡鬼がむやみに亂暴を働くことができないから、人々の生活は安定し生命の安全も保たれると考えられていたのである。

それでは、天師道の正一盟威の道とは具體的にどのような内容をもつのであろうか。これを當時の資料から推測してみ

たい。

『陸先生道門科略』の「盟威清約の正教」の注記に次のようにいう。

盟威の法では、師は錢を受けず、神は飲食せず、之れを清約と謂ふ。

病を治むるに、針灸湯藥せず。唯だ符を服し水を飲み、罪を首げ、行いを改め、章奏するのみ。

宅に居る、塚を安く、移徒す、動止す、の百事において日を卜し時を問はず、心に任せて行ひ、避就する所無し、「これを」約と謂ふ。

千精萬靈の一切の神祇は、皆、廢棄する所なり。老君と三師（張陵・張衡・張魯）を臨奉す、之れを正教と謂ふ。

これによれば、正一盟威の法では、師（祭酒）は信徒から金錢を求めない、また神々に酒や食物を供えないから、清約という。そして治病には針灸湯藥を用いない。唯だ符水を飲み、自分の犯した罪過を告白し、過ちを改め、章奏（上章）するだけである。また家を定めたり、塚を造ったり、旅行や移動をする場合にも、すべてにおいて吉凶の日時を卜問するような迷信は行わず、自分の心に任せて行動し、自由に居住を定めるから、簡約である。あるいは千精萬靈の一切の鬼神

劉宋期の天師道の思想（小林）

（邪鬼）を祭らず、老君と三師（張陵・張衡・張魯）のみを信奉するから、正教であるという。

ここで初めに、正一盟威の法では祭酒に金錢を支拂わない、また神々に飲食を供えないとあるのは、正一盟威の道が當時の巫術のごとき民間の祭祀とは異なることをいうものである。民間の祭祀では靈巫に多額の金錢を拂い、鬼神には大量の供物を捧げていたが、天師道の正一盟威の道ではそのようなことを一切行わないというのである。つまり、正一盟威の道では、民間の祭祀とは異なつて、祭祀に多大な金錢や供物を用いなかったのである。

次に、正一盟威の法として、病氣治療のことがいわれている。病氣は病人が行つた惡事に對してその罰として鬼神が起こした祟りであるから、病氣の治療では先ず、病人が自分の犯した過ちを反省して、神々に己の罪過を告白し、更に呪力のある符水を飲む、あるいは上章して神々の許しを得る必要があつたのである。正一盟威の病氣治療法は、藥物や針灸を用いる醫療ではなく、神々の協力によつて病氣の原因である罪過を取り除く呪法であつた。

『陸先生道門科略』には、

若し疾病の人が湯藥・針灸に勝へざれば、惟だ符を服し

水を飲み、生年以來の犯す所の罪過を首よ。罪の應に死すべき者も皆、原赦せらる。積疾・困病〔の者〕も生を全くせざるなし。

とあつて、病人が湯藥や針灸に堪えられない場合には、符水のみ、生まれて以來の罪過を告白すれば、死に値する罪を犯した者でも神々によって免赦されて救われるという。

また、『玄都律文』(HY一八八)の百病律には、

律に曰く、常に病の來たるの罪・犯す所の過惡を思へ。

司過神・解過神・司過君・解過君、當に之れが一切の罪過・世間の犯す所の諸惡を解除すべし。則ち病は消除す。

とあるように、病人が病氣の原因となっている罪過を反省し、司過神・司過君等の善神がその罪過を取り除いたときに、病氣が癒えるという。

善神である神々が病人の犯した罪過を赦し、それを除去することが、正一盟威の病氣治療であつた。病人が善神に己の犯した罪過を告白するのも、善神に許しを乞うためである。病氣治療が正一盟威の道であるのも、それが善神の協力によつて行われるものであるからである。

『陸先生道門科略』の注記では、住居を定めたり、塚墓を

造つたり、旅行をしたりするときに、日を占つたり、時を卜したりすることを禁じていたが、これは正一盟威の道では、堪輿や巫術などの民間の呪術を斥けているからである。民間の呪術を『陸先生道門科略』では、「邪僻祓巫の倒法」と呼んで非難しているが、天師道の斥けた民間の呪術にはどのようなものがあるうか。「邪僻祓巫の倒法」の注記で次のように述べている。

鬼神を祭祀し、福祚を祈求す、之れを邪と謂ふ。鬼神の語を稱して、吉凶を占察す、之れを祓と謂ふ。師老(祭司)の科教を非りて、妄りに忌諱を作す、之れを巫と謂ふ。是の圖を書し、塚宅の地基を占ふは、堪輿なり。凶咎の屬は、須く上章して驅除すべし。乃ち復た曆有りて日を揀び時を擇ぶは、愚僻なること轉た甚し。正科の明かす所、永く従ふを肯へんぜず。法の禁ずる所、而も競ひて尊び用ふ。眞に背き偽に向かふ、之れを倒と謂ふ。

これによれば、天師道の禁じていた呪術とは、鬼神(邪鬼)を祭つて福祚を求めること、あるいは靈巫が鬼神の言葉を語つて吉凶を占うこと、祭酒(師老)の定めた守るべき教えに従わずに勝手に事の忌諱をなすこと、または塚墓や宅地の吉凶を占う堪輿の類、更に曆によつて吉凶の日時を選ぶこと、等

である。天師道の正一盟威の道とはまさにこうした民間の呪術や巫術と對立するものであった。正一盟威の道は三天（大道）及びそれ以下の善神たちと交流しその支援を得る方法であるから、邪鬼を祭ることはしない。この點が、天師道の正一盟威の道と民間信仰との根本的な違いである。「三天」の思想で正一盟威の道の實踐が三天（大道）の鬼神界の統治の安定に役立つと考えられているのも、正一盟威の道では邪鬼を祭ることを禁じているので、人々が正一盟威の道を實踐すれば、三天（大道）以下の善神の勢力を助け、邪鬼や惡鬼の活動を抑えることになるからである。

『三天内解經』卷上には、

妄りに他の鬼神を淫祀せず、鬼をして飲食せず、師（祭酒）をして錢を受けざらしむ。淫盜を得ず。治病・療疾には飲酒・食肉を得ず。民人には唯だ五臘の吉日に家親の宗祖・父母を祠り、二月・八月に社・竈を祠祀するを聽す。

とあり、三天正法の正一盟威の道では、鬼神を妄りに祭祀することを許さず、また鬼神に酒や肉の供物を捧げて飲食させてはならない、祭酒（師）も祭祀において金錢を受け取ってはならない。治病の上章のときも、神々に飲酒させたり食肉

劉宋期の天師道の思想（小林）

させてはいけない。民に許されている祭祀は、五臘（五月一日・五月五日・七月七日・十月十二日・十二月八日）の日に家族の宗祖・父母を祭ることと二月と八月に社（土地の神）と竈（かまど）の神を祭るだけであるという。陸修靜『陸先生道門科略』でも、

神は飲食せず、師（祭酒）は錢を受けず。……唯だ天子のみ天を祭り、三公は五嶽を祭り、諸侯は山川を祭り、民人は五臘の吉日に先人を祠り、三月・八月に社・竈を祭る。此れより以外は、祭る所有るを得ず。若し五臘の吉日に非ずして、先人を祠り、春秋の社日に非ずして、社・竈を祭らば、皆、淫祠を犯すなり。

と述べている。このように、天師道では祭祀は嚴格に規制されており、妄りに行つてはならないものである。五臘の吉日の祖先・父母の祀りと二月・八月の社・竈の祀りだけが信徒に許された祭祀であった。

正一盟威の道はこれまで述べてきたごとく、一定の善神のみと交渉しその援助を求める方法である。天師道の重要な儀禮である上章は、この正一盟威の道の具體的な實踐活動である。善神の神々と交流する上章の儀式には厳しい規則があった。『玄都律文』の章表律には、劉宋の天師道で行われた上章の方法や上章の時に守るべき規則が記されている。善神と

交流する聖なる宗教的儀式である上章では、そのやり方に嚴格な規定があつて、決して妄りに行なつてはならないものであつた。

上章の儀式は、例えば陶弘景の『登真隱訣』（HY四二二）卷下・章符にも見えるように、後に上清派の人々にも採用されているが、本來は後漢の五斗米道の三官手書に始まり、東晋の五斗米道・劉宋の天師道に引き繼がれた張陵以來の五斗米道・天師道の傳統的な教法である。

(二) 東晋の五斗米道の正一盟威の法には黄赤の房中術が含まれていた。劉宋の天師道でも黄赤の房中術を實踐する人々もいたようである。『正一天師告趙昇口訣』（HY一二六三）では太上老君が正一盟威の道を立てたことを述べるのに續いて、「黄老赤錄は以て長生を修む」とあり、また張天師の言葉として「後世當に黄赤を以て相傳へ、以て常事と爲すべし。分別すべからず」と記している。また『老君變化無極經』（HY二一八六）にも「三五七九の生を行はずんば、なん那そ過度して太平を見るを得んや」とあつて、黄赤（三五七九）の房中術の實踐を勧めている。劉宋末期の天師道によって編纂された『上清黄書過度儀』（HY二一八四）においても三五七

九の房中術が説かれている。

しかし、それに對する批判的な意見も天師道のなかにないわけではない。天師道の代表的な道士であつた陸修靜は『太上洞玄靈寶授度儀表』（HY五二八）で、

黄赤の官は、降りて卑猥に就き、引屈は所に非ず。轉倒して亂妄し、體式を得ず。冥典に乖違し、後徒を迷誤せしむ。

と述べて、黄赤の房中術を實踐する黄赤の官（祭酒・道士）を批判している。天師道においては黄赤の房中術はそれを張陵の教えとして信奉する者と、これを實踐する者たちの卑猥に走る姿を見て、この房中術を批判する者といつたようである。黄赤の房中術は上章と違って、神々に請願する行爲ではないから、上記の正一盟威の道とは異なるものであるが、東晋の五斗米道がそれを長生法として取り入れて正一盟威の法に含めていたために、劉宋の天師道でもそれを繼承する者が多かつたのである。

四、老子と『老子道德經』

(一) 天師道において老子は祖師張道陵（張陵）に正一盟威の道を授けた太上老君として現れる。太上老君としての老子は

『三天内解經』卷上によれば、

太上は漢の順帝の時を以て中使を選択し、六天の治を正にし、眞僞を分別し、上三天の氣を顯明にす。漢安元年壬午の歲五月一日を以て、老君は蜀郡渠亭山の石室中より道士張道陵（張陵）を將ゐて崑崙の大治の新出太上进行す。太上は、世人は眞正を畏れずして邪鬼を畏る、と謂ふ。因りて自ら號して新出老君と爲す。即ち、張〔陵〕を拜して太玄都正一平氣三天の師と爲し、張〔陵〕に正一盟威の道・新出老君の制を付し、六天の三道を罷廢し、時に平正の三天に事へ、浮華を洗除し、朴を納め眞に還へらしむ。

ここで張陵に正一盟威の道を授けた太上は自らを「新出老君」と稱しているから、張陵の時に新しく出現した太上老君である。『三天内解經』では、この文の前で、老君（老子）は宇宙の始まりの頃に玄氣・元氣・始氣の三氣が混淆してできた玄妙玉女の左脇より生まれ、その後老君はこの世界を造出し、續いて中國の歴代の帝王の國師となつて活躍していたと説く。後漢の張陵の時に三天の鬼神界の統治を助けるために新たにこの世に現れた新出老君もこの老君である。また春秋・戰國時代の李伯陽、即ち老子もこの老君の一つの姿であ

劉宋期の天師道の思想（小林）

る。天師道信徒にとって老君（老子）は宇宙の始まりの頃より生存し續けている、永遠に不死なる神格であつた。この神格としての老君が後漢の張陵の時に再び地上の世界に出現して新出の太上老君と稱したものである。

さて、この太上老君は最高神の三天（大道）の統治を輔佐する神格であるから、三天（大道）よりもその地位は低い。『三天内解經』卷上には、

太清玄元無上三天無極大道・太上老君・太上丈人・天帝君・九老仙都君・九氣丈人、等の百千萬重道氣・千二百官君の太清玉陛下あり。今、世人上章して太清と書するは、正に此の諸天眞を謂ふなり。

とあつて、上章の時に請願するもろもろの天眞たちの名が記されているが、最高神の「太清玄元無上三天無極大道」は「太上老君」の前に置かれている。つまり、劉宋初期の天師道では大道と太上老君は區別されていて、大道の方が太上老君よりも神格としての地位は高かつた。これは東晋の五斗米道や上清派において大道（太上・太上天道・太上大道君）と老君（神格としての老子）が區別され、大道は老君よりも高い地位にあつたのと同様である。（五斗米道の『女青鬼律』や『正一呪鬼經』（HY一一八四）や『玄妙内篇』あるいは上清派の『眞誥』（H

Y一〇一〇）卷五・「道授」を参照。）

劉宋初期の天師道では太上老君は大道（三天）よりも低い地位に置かれていたが、しかし東晉時代には最高神を表徴していた「太上」という語が、老君に冠せられているところからわかるように、劉宋の初め頃には老君は無冠の時代よりも神格として一層重んぜられるようになっていた。この老君尊重の氣運は徐々に高まり、劉宋の中頃になると、天師道では太上老君を最高神の大道と同等の神格と考えるようになった。

『妙眞經』や『老子想爾注』や「大道家令戒」⁽⁸⁾（『正一法文天師教戒科經』（Y Y七八八）所收）では大道と老君（老子）が同一の神格として現れている。

「道教」という宗教名は本來は大道（即ち老子）の教えという意味であるから、大道と老子（太上老君・老君）を一體と見る神格觀を背景にして形成された觀念である。「道教」の成立した時代の天師道では大道を老子（太上老君・老君）と同一視していたので、大道の説いた教えという意味の「道教」は、同時に老子（太上老君・老君）の説いた教えという意味でもあった。換言すれば、大道と老子（太上老君・老君）が分離していた劉宋の初め頃までは、大道と老子（太上老君・老君）を同一の教主と見る「道教」という宗教が形成される狀況で

はなかった。「道教」という宗教が成立するには、大道と老子（太上老君・老君）を一體と見る神格觀が形成されている必要があったのである。したがって、この神格觀に基づかない北魏・寇謙之の「道教」は、南朝天師道の「道教」とは異なるものである。後世「道教」と呼ばれる宗教は劉宋中頃の天師道が唱えた「道教」に始まるのである。

ところで、以後の天師道で常に大道と太上老君（老子）が一體と考えられていたわけではない。大道と太上老君（老子）とを區別する神格觀もそのまま並行して存続していた。天師道には三寶説という重要な教義があるが、三寶説では太上無極大道を道寶、三洞のすべての道書である三十六部尊經を經寶、老子の玄中大法師を師寶とし、最高神の無極大道と玄中大法師の老子（太上老君）とを區別している。また、元始系靈寶經の神格觀に由來する三尊説でも最高神の元始天尊、次位の太上道君、下位の太上老君と序列をつけて區別している。天師道では三寶説も三尊説も重要な教法であり、今に至るまで「道教」では三寶と三尊（三清尊）に歸依することが入道者に義務づけられている。

（二）五斗米道では後漢の張魯の頃から『老子道德經』を信

徒全員に讀誦させていた。五斗米道の教法を繼承した天師道でも、『老子道德經』は他の道書とは區別されて特別に尊尙されている。陸修靜の編纂した『太上洞玄靈寶授度儀』に、太上正一真人三天大法天師頌して曰はく、靈寶及び大洞は至眞にして道經の王なり。如し五千文有れば、高妙にして等雙無し。

とあって、正一真人三天大法天師の張陵が『老子道德經』を道經の王者である靈寶經や上清經の『大洞眞經』よりも優れた、最高の道書であると贊美している、と記している。このように正一真人三天法師張陵を流派の祖師と仰ぐ天師道では五斗米道と同様に、『老子道德經』を最高の聖典として特別に尊尙していたのである。

劉宋の天師道の編纂した仙公系靈寶經の一つである『太極眞人數靈寶齋戒威儀諸經要訣』(HY五三二)⁽¹²⁾にも、

唯だ道德五千文は至尊無上正眞の大經なり。大にして包まざるは無く、細にして入らざるは無く、道德の大宗なり。……所謂、大乘の經なり。

とあって、『老子道德經』が至尊無上の正眞の大經であり、大乘の經典であると稱えられている。

これほどまでに高く贊美される『老子道德經』は、一體ど

劉宋期の天師道の思想(小林)

のような内容の經典として理解されていたのであろうか。この點について、『三天内解經』卷上では次のように述べている。

夫れ心有る者は、五千文を熟く案ずべし。此の經は皆、道を守るものを長存して、生死有らざらしむ。道の宗本は斯の經に在るなり。

『老子道德經』には道の根本が説かれており、道を守る人がこの經典を讀誦すれば、長生を得て、不死に至ることができるという。

劉宋の天師道の作成した『老子道德經』の注釋書には『河上眞人章句』⁽¹³⁾(内容は現行本『河上公章句』と同一)がある。また、黃赤の房中術や體內神の存想法を説く天師道に對して批判的であつた祭酒(あるいは道士)が張魯に託して書いたと思われる注釋書に『老子想爾注』がある。この二つの注釋書で共通している點は、ともに不老不死の長生の法を説いていることである。『河上眞人章句』では不死を得る治身(養生)法が主要な課題であり、また『老子想爾注』では尸解仙になる長生法がおもに説かれている。

『河上眞人章句』と『老子想爾注』との間で大きく異なる點は、『河上眞人章句』で五臟神の存思(瞑想)法が説かれて

いるのに對して、『老子想爾注』では體內神（體內にいる神格）を存思することを禁じている點である。その他、『老子想爾注』には當時の天師道で行われていた黃赤の房中術に對する嚴しい批判が見られる。この二つの點で『老子想爾注』の作者は天師道に對して批判的な立場にあった。しかし、民間の祭祀に對する攻撃は『老子想爾注』にも、また天師道の正一盟威の道にも見られるので、この點では『老子想爾注』の作者も天師道と共通していた。これは、民間の祭祀に對する反撥・攻撃は張陵や張魯以來の五斗米道の根本的な教旨であつたからである。

ここで正一盟威の道と『老子道德經』の關係について考えてみると、正一盟威の道にいう、首過・符水・上章の治病法も呪鬼の除厄法も、さらには黃赤の房中術も、『老子道德經』の本來の思想とはなんらの關係のないものである。それにもかかわらず、五斗米道や天師道において『老子道德經』が最高の道典として贊美されるのは、なぜであらうか。この問題を考えるうえで参考になるのが、五斗米道や天師道の『老子道德經』の解釋である。五斗米道や天師道では『老子道德經』を不老不死の長生法を説く道書として理解しているが、このような理解の仕方は戰國時代の『老子』の思想そのものには

なく、後漢の時代に流行した黃老道において始めて現れるものである。後漢の黃老道では老子と黃帝がともに不死の仙人（神格）として崇められ、老子の著書とされる『老子道德經』も不死の仙人になる長生法を説く仙經として愛讀されていた（後漢・王充『論衡』道虛篇、參照）。後漢の五斗米道が『老子道德經』を仙經として採用し、その讀誦を信徒全員に求めたのも、この黃老道の影響である。ところが、他方の正一盟威の教法は黃老道で行われていたものではないから、『老子道德經』とは別の經路で五斗米道に入ってきたものである。正一盟威の教法の、黃赤の房中術を除く基本的な部分は、恐らく張陵自身が當時の巫術や方術を參考にして獨自に開發したものと推測される。このように、正一盟威の法は『老子道德經』の思想とはまったく關係なく、それとは別個に形成されたものであるから、正一盟威の法の實踐においては『老子道德經』を必ずしも必要としない。しかし、五斗米道教團では正一盟威の法の實踐を通して不死の仙人になることを目指すものであるから、不死を目指すという點では後漢の黃老の神仙思想と一致するところがあり、そこで黃老道の仙經である『老子道德經』を取り入れ、それを不老不死の長生法を説く最高の聖典として贊美したのである。

五、三洞説と「道教」

(一) 三洞説とは、五斗米道や葛氏道や上清派の間で伝えられてきたすべての道書を収集し、それらを洞眞部と洞玄部と洞神部の三部に分類する道書の分類法である。この分類法では、洞眞部に上清經、洞玄部に靈寶經、洞神部に三皇經を入れる。三洞説では更に、この三部の一つ一つを十二類に分けた。十二類とは、本文・神符・玉訣・靈圖・譜錄・戒律・威儀・方法・衆術・記傳・贊頌・章表の十二部を指す。つまり、三洞説では道書を三洞十二類の三十六部に分類したのである。したがって、この分類法に基づく道書を總稱するときには「三十六部尊經」というのである。

道書の分類法である三洞説が形成されたのは、劉宋の元嘉十年(433)前後と推定される。⁽⁴³⁾ また、三洞説の創案者は、天師道の道士の陸修靜であろう。陸修靜は『陸先生道門科略』や『洞玄靈寶五感文』(HY二六八)という彼の著作から見て、明らかに天師道の道士である。前者には天師道の道士の立場から見た當時の五斗米道教團の状況が語られており、後者では齋の儀禮を三洞説に基づいて分類し解説しているが、陸修靜は天師道獨自の塗炭齋を特に尊重して自らも實踐して

いる。五感文とはそもそもこの塗炭齋を實踐するための心得を述べた五つの文章であり、齋の分類においても塗炭齋に大項目を立てて特別の扱いをしている。これらの點から、陸修靜が天師道の道士であったことが確認される。

彼は元嘉十四年(437)に記した『靈寶經目序』(『雲笈七籤』卷四、所收で自らを「三洞弟子陸修靜」と稱しており、この頃既に三洞説を知っているだけでなく、自分自身が三洞説の信奉者であると自覺していた。また陸修靜は『洞玄靈寶五感文』や『太上洞玄靈寶授度儀』で三洞の道書すべてを天師道の道典と認めて使用している。劉宋の泰始七年(421)に明帝の敕令によって陸修靜が作成した道經目錄「三洞經書目錄」では三洞説に基づく分類法が用いられている。これらの例からわかるように、陸修靜は三洞説の成立の當初から三洞説に深く関わっており、三洞説を創案した人物としては陸修靜がもっともふさわしいのである。

陸修靜が三洞説の創始者であるかどうかは推測の域を出ないが、陸修靜が天師道の道士であり、同時に熱心な三洞説の推進者であったことは事實であるから、三洞説が天師道によって積極的に受け入れられていたことは確かである。天師道が三洞説を自らの教法として受け入れたこと、これは天師道

にとつて大變革である。なぜならば、天師道は三洞説を採用することによつて、三洞十二類に分類されたすべての道書を天師道の道書として認めることになったからである。陸修靜が自らを「三洞弟子」と稱していたのも、自らが三洞十二類のすべての道書を信奉する者であることを宣言しているのである。また、陸修靜の編纂した『太上洞玄靈寶授度儀』（HY五二八）にも、

至心に稽首して太上無極大道に禮す。

至心に稽首して三十六部尊經に禮す。

至心に稽首して玄中大法師に禮す。

とあつて、三寶への敬禮が説かれているが、經寶の三十六部尊經とは三洞十二類のすべての道書を指すのであるから、三寶への歸依は三洞十二類のすべての道書を信奉することにはかならない。三寶への歸依は「三歸依戒」と呼ばれ、天師道の信徒にとつては不可缺な勤めであつた。この三歸依戒からも、天師道ではすべての信徒に三十六部尊經を信奉するように求めていたことが知られる。

(二) 天師道が三洞部全體の道書を信奉することを信徒に求めたのは、そうすることが大乘の立場であると考えたからで

ある。天師道の作成した仙公系靈寶經の一つである『太上洞玄靈寶本行宿緣經』（HY一〇六）に、

三洞の玄經を宗^{たう}ぶは、之れを大乘の土と謂ふ。

とあるように、天師道では三洞部のすべての道書を信奉する人が大乘の土であると考えられた。「大乘」という言葉は、當時の佛教思想に由來するものであるが、佛教界では鳩摩羅什が後秦・弘始三年（401）に長安に來て、多くの大乘經典を翻譯し、弟子たちに大乘思想を教育してから以後、小乘佛教よりも大乘佛教の方が優れているという、大乘主義が流行した。⁽¹⁵⁾ この佛教界の大乘主義の影響を受けて、道流の間でも「大乘」という言葉が特別の價值をもつて使われるようになったのである。「大乘」という言葉は、廣くて大きな乗り物という意味であるから、廣くて大きなものに價值をもたせたいときには、それを「大乘」と呼ぶのである。天師道で三洞部全體を信奉することを「大乘」と呼ぶのも、一つや二つの部の道書を信奉するよりも、三洞部のすべての道書を信奉する方が、その立場は大きくて廣いから優れている、という主張があるのである。この三洞部全體の道書を信奉することが大乘の修行であると説く思想を、ここでは「三洞大乘の思想⁽¹⁶⁾」と呼ぶことにしたい。この三洞大乘の思想はまさに三洞

説を採用した、劉宋の天師道の思想である。

劉宋の天師道の作った仙公系靈寶經の『太上洞玄靈寶本行因緣經』(HY 1107)に、

吾、後に諸人の爲に師と作り、大乘の行を志し、常に齋戒し讀經し、並びに珍寶を齎し、大法師を詣でて、三洞の大經を受け、供養し禮願し、齋誠し行道し、服食し吐納す。

とあるところからも、三洞の道書を大法師より受けて供養し禮願することが大乘の修行とされていたことがわかる。劉宋末の天師道の道書と推測される『太上正一法文經』(HY 1195)にも「三洞の大經を誦す」や「三洞の衆經を寫す」あるいは「三洞の一切の衆經を轉讀す」とあって、三洞部の道書すべてを讀誦し寫經し轉讀することが説かれているが、この經典でもそれが大乘の修行であると考えられているのである。三洞大乘の思想はその後の天師道にも繼承され、梁の武帝の頃に編纂された『太上洞玄靈寶業報因緣經』(HY 336)にも「大乘の三洞衆經を講說す」や「三洞大乘經典を講說す」や「三洞大乘の一切の經典を寫す」や「法を施すには、常に我が法の三洞の經敎の善巧方便を以てす」とあり、唐代の『道教義樞』(HY 1121)にも「三洞大乘を講說

す」や「三洞大乘の經典を講說す」と述べられている。

(二) 三洞大乘の思想の形成によって天師道の敎法は飛躍的に擴大した。三洞大乘の立場から三洞部の道書すべてを信奉した天師道では、葛氏道や上清派の道書で説かれている敎法をも天師道の敎法のなかに取り入れることになったからである。陸修靜が『洞玄靈寶五感文』(HY 1268)の冒頭で、

此の五感の文は、乃ち是れ道士の六齋を修むるの法にして、皆、三洞の大經より出づ。

と述べて、天師道で行われている諸種の齋戒の儀式が三洞部の道書に基づくものであると解説しているが、このことから當時の天師道が三洞部の道書で説く葛氏道や上清派の齋戒の儀禮を攝取していたことがわかる。『洞玄靈寶五感文』では、當時の天師道で行われていた齋戒を、第一に洞眞上清の齋、第二に洞玄靈寶の齋、第三に三元塗炭齋の三種に分類し、第二の洞玄靈寶の齋には金籙齋・黃籙齋・明眞齋・三元齋・八節齋・自然齋・洞神三皇齋・太一齋・指教齋の九法を列挙しているが、このうち天師道本來の獨自の齋は三元塗炭齋と指教齋だけであり、他の齋は上清經や靈寶經に説く齋を取り入れたものか、それに基づいて新しく天師道で作ったも

のである。

このように劉宋の天師道では三洞説を採用することによって、自らの教法が飛躍的に擴大し充實したのであるが、他方で教法に矛盾も生じてきた。例えば、神格論では、三洞説を唱える前の天師道においては無極大道(三天)が最高神であったが、三洞大乘の思想によつて元始系靈寶經を天師道の道書として取り入れるようになると、靈寶經の教主である元始天尊も最高神と認められて、天師道の本來の最高神無極大道と抵觸するようになった。しかし、天師道ではこの二つの最高神を統一することなく、場面場面で使い分けながら、そのまま並存させて信仰していたのである。

天師道の教理は三洞説の導入によつて様々な點で統一性を缺いた、不揃いの総合的な教えとなったが、しかし三洞部の道書の教えすべてを天師道の教法に包み込んだために、教理や儀禮の面で當時の佛教にも匹敵できるほどの、充實した内容を備えるに至った。そうすると、天師道の信徒たちは自分たちの信奉する宗教が當時の佛教に比肩し得るほどの立派な宗教であるという自信をもち、「佛教」に對抗して自らの宗教を「道教」と呼んだのである。その時期はおおよそ劉宋の中頃(五世紀中葉)のことであつた。⁽¹⁸⁾

六、四輔説と道士の位階

(一) 四輔とは三洞十二類の分類法を補うために新しく作られた分類項目で、太玄・太平・太清・正一の四部から成る。四輔説は天師道の道士によつて考案されたものであり、それは四輔説の内容から推測される。『道教義樞』卷二・七部義に所引の「正一經圖科戒品」で次のように述べている。

太清經は洞神部を輔し、金丹已下の仙品なり。太平經は洞玄部を輔し、甲乙十部已下の眞業なり。太玄經は洞眞部を輔し、五千文已下の聖業なり。正一法文は道德を宗^{たつ}び、三洞を崇び、徧く三乘を陳ぶ。

これによると、太清部は洞神部を輔佐し、その中に金丹經以下の諸經が入れられていた。太平部は洞玄部を輔佐し、甲乙十部の太平經以下の諸經が入れられていた。太玄部は洞眞部を輔佐し、『老子道德經』以下の諸經が入れられていた。正一部は三洞全體を輔佐し、正一法文が收められていた。そして太清・太平・太玄の三部の間には序列がある。劉宋・南齊期の天師道の道士顧歡が説いた神仙二十七品説によると、仙は變じて眞と成り、眞は變じて神と成り、或いは之れを聖と謂ふ、各々九品有り。

『南齊書』卷五十四・顧歡傳

とあり、最上が聖あるいは神、次位が眞、最下位が仙であるから、三太部の序列は聖業の太玄部が上位、眞業の太平部が中位、仙品の太清部が下位となる。このことは、『道教義樞』卷二・七部義に所引の「正一經」からも知られる。

正一に云ふ、三洞は三と雖も、兼ねて之れを該^つまは、一乗道なり。太玄を大乘と爲し、太平を中乗と爲し、太清を小乗と爲し、正一は三乗に通ずるなり。

ここで正一經を収める正一部が一乗であり、『老子道德經』を配する太玄部が大乘である、というのであるから、四輔の作者が正一盟威の正一經や『老子道德經』を特別に尊ぶ天師道の道士であることは明瞭であらう。

この四輔説は劉宋から梁にかけての時期に活躍した天師道の道士孟智周が劉宋末か、南齊初の頃に唱えたものと推測される。『道教義樞』卷二・三洞義に「孟法師玉緯七部書目」とあることから、孟法師智周には「玉緯」という道書目録があり、この目録は全體が七部に分けられていたことがわかる。七部とは、『道教義樞』卷二・七部義によれば、

七部とは、今、正一經に依れば、次の一は洞神部、二は洞玄部、三は洞眞部、四は太清部、五は太平部、六は太

劉宋期の天師道の思想（小林）

玄部、七は正一部なり。

とあって、三洞と四輔の七部を指すから、孟智周の「玉緯」では三洞四輔の分類法が用いられていたのである。孟智周がいつ頃この「玉緯」を作ったのかは明らかでないが、唐・王懸河『上清道類事相』（HY一二四）卷一・仙觀品によると、

孟智周は丹陽・建業の人なり。宋朝のとき崇虛館に於いて講説し、十方懺文を作る。

とあるから、劉宋の時代に既に活躍している。また孟智周は劉宋の明帝が天師道の道士陸修靜のために建てた崇虛館で講説し、「十方懺文」を作っているので、陸修靜と近い關係にある天師道の道士であったと推測される。孟智周には「老子義疏五卷」（『隨書』經籍志卷三）があり、また唐・杜光庭『道德眞經廣聖義』（HY七二五）卷五では『老子道德經』の重玄（玄の又玄）の道を明らかにした道士の一人に挙げられているので、孟智周が『老子道德經』を重んずる天師道の道士であったことが確かめられる。こうした點から考えて、「玉緯」の編者であり、天師道の道士でもあった孟智周が劉宋の末頃か、南齊の初め頃に四輔説を唱えた可能性は充分にあらう。

四輔説の形成に關連して注目されることは、四輔説と正一

經の關係である。先ず『道教義樞』に所引の、四輔説を述べる道典がともに正一經であることが注意される。そして四輔説ではその正一經を正一部に収めるのである。そうすると、正一經が編纂された時には四輔説は形成されていなければならぬし、また四輔説が形成された時には正一經は既に存在していなければならぬので、正一經と四輔説は同じ時期に同じ天師道の内部で形成されたものである、と言えよう。私の推測では、正一經の編纂が四輔説を作らせた主要な要因と思われる。新しく作成された多數の正一經は、これまでの三洞部には収められないために、新しい分類項目が必要になったのである。

(二) 正一經の編纂に呼應して現れた四輔説は三洞の間に價値の序列を作り出した。太玄部を大乘、太平部を中乗、太清部を小乗と、三太を三段階に格付けをしたために、それぞれによって輔佐される洞眞・洞玄・洞神の三部の間に序列が形成され、洞眞部が上位、洞玄部が中位、洞神部が下位となった。三洞四輔の序列化はそれぞれの部に屬する道書の間に價值の高下が生ずることになる。このことは三洞全體の道書を信奉する天師道信徒にとってどの道書から先ず學習すべきであるのか、あるいは師は弟子にどの道書から傳授したらよいのか、という問題に大きな影響を與えることになった。四輔説は天師道信徒が學習すべき道書の順番を決める基準になったのである。先ず天師道信徒にとって基本となる正一部の道書を學習し、次に天師道信徒にとって大切な『老子道德經』を収める太玄部の道書を學習し、更に洞神部、洞玄部、洞眞部の道書へと順番に學習してゆくことが求められた。太平部や太清部の道書はあまり重視されていなかったようである。

この道書の學習の順番は道士の地位(法位)の序列を形成することになった。唐初に編纂された『一切道經音義妙門由起』(HY二一五)に所收の「正一經」に道士の法位について次のように記しているが、この「正一經」によって正一經の編纂された劉宋末・南齊の頃の天師道の道士の位階の制度を知ることができる。

正一經に云ふ、太上曰く、道士の法服に七種有り。

一に、初めて道門に入るは、平冠と黃帔なり。

二に、正一は、芙蓉の玄冠と黃裙・絳褐なり。

三に、道德は、黃褐と玄巾なり。

四に、洞神は、玄冠と青褐なり。

五に、洞玄は、黃褐と玄冠なり。皆、黃帛櫛對の冠は蓮花を象^{かた}どる。

六に、洞眞は、褐帔に紫を用ふ。青を以て裏と爲す。蓮花の寶冠なり。女子の褐は紫の紗を用ひ、飛雲鳳氣の冠を戴く。

七に、三洞講法師は、上清の衣服の如し。上に九色の雲霞山水の衲帔を加ふ。元始の寶冠なり。皆、環佩にして版を執り、師子の文の履なり。これを法服と謂ふ。

ここに記されている入門者、正一、道德、洞神、洞玄、洞眞、三洞講法師の七つの法位は道士の位階を示している。この法位をよく見ると、三洞四輔説に基づいていることがわかる。入門した後、先ず學習する道書が正一部の道書であり、正一部の道書を修得した道士が正一法師である。次に道德經のある太玄部の道書を學習し、それを修得した道士が道德（後には高玄という）法師である。これから先は三洞部の道書の學習に進み、初めに洞神部の道書を修得して洞神法師となり、次により高いレベルの洞玄部の道書を修得して洞玄法師となり、更に上位の洞眞部の道書を修得して洞眞法師となり、最後に三洞四輔のすべての道書を修得した道士が最上位の三洞講法師となるのである。この道士の位階が劉宋末・南

劉宋期の天師道の思想（小林）

齊の天師道の編纂した「正一經」に記されていることや、それが三洞四輔説に立脚していることから推測すると、この道士の位階制度は劉宋末・南齊の天師道の道士の位階を示したもののようである。⁽²⁰⁾

このような道士の位階制度が劉宋末・南齊の天師道で實際に實施されていたのかどうかは明らかではないが、しかしこれとはほぼ同じ位階制度が梁の武帝（在位502—549）の頃の作と推測される『正一威儀經』（HY七九〇）の「正一受道威儀」や梁の武帝の末頃に編纂された『洞玄靈寶三洞奉道科戒營始』（HY一一一七。敦煌本『三洞奉道科戒儀範』卷四・法次儀「正一法位」や卷五の「法服圖儀」）にも見えるので、梁代の天師道では實際に實踐されていたものと思われる。「法服圖儀」に従えば、法師には正一法師、高玄（太玄）法師、洞神法師、洞玄法師、洞眞法師、大洞法師、そして最高位に三洞すべてに通じた三洞講法師がいた。「正一法位」では洞神法師と洞玄法師の間に『昇玄經』を修得した昇玄法師が入っている。『昇玄經』も劉宋末期の天師道が述作した經典であるから、この經典を修得した道士の法師位が梁代の天師道の「正一法位」では入れられたのであろう。この「正一法位」の位階制度はこの後も繼承され、唐・宋期の「道教」の道士の位階の

基本となっている。

七、結び

劉宋期の天師道の思想は「道教」の思想の基底部を形成している。その後の「道教」はこの基底部の上に展開していった。つまり、「道教」の思想の源流は劉宋の天師道にあるのである。「道教」の教主を老子（大道・太上・太上老君）と見る考えも、「道教」の經典を三洞四輔の道書とする考えも、ともに劉宋の天師道に始まる。そして「道教」の教主を老子とし、「道教」の經典を三洞四輔の道書とする考えはその後の「道教」の歴史においても決して變わることなく一貫している。唐代に始まる道藏の編纂においても、歴代の道藏すべてが三洞四輔の分類法を採用している。元の時代に新しく「道教」に入った全眞道でも、老子を「道教」の教主と崇め、三洞四輔の道書を道經として信奉していた。「道教」を信奉するということは、簡潔に言えば、三寶（無極大道・三十六部尊經・太上老君）を信仰することである。「道教」という宗教のこの骨格を形成したのは、劉宋の天師道の道士たちであった。そういう意味で、「道教」は劉宋の天師道に始まると言える。

注

- (1) 『三天内解經』の成立年代については拙著『六朝道教史研究』（創文社。東京。一九九〇年）第二篇序章「東晉・劉宋期の天師道」（二〇八頁）を参照。
- (2) 拙著『中國の道教』第二章第二節「教團の組織と教徒の生活」（創文社。東京。一九九八年五月に出版予定）を参照。
- (3) 「三天」の思想については、論文「劉宋期の天師道の『三天』の思想とその形成」（日本道教學會「東方宗教」七十號。一九八八年。拙著『六朝道教史研究』第三篇第二章に所收。創文社。東京。一九九〇年）を参照。
- (4) 『玄都律文』の成立年代については、拙著『六朝道教史研究』第二篇序章「東晉・劉宋期の天師道」（二〇六、二〇七頁）を参照。
- (5) 『上清黃書過度儀』の成立年代については拙著『六朝道教史研究』第二篇第五章「上清黃書過度儀」を参照。
- (6) 『女青鬼律』と『正一呪鬼經』の成立年代については拙著『六朝道教史研究』第二篇補論1「洞淵神呪經」と『女青鬼律』と『正一呪鬼經』の成書年代」を参照。
- (7) 『玄妙内篇』の成立年代については拙著『六朝道教史研究』第二篇補論2・『玄妙内篇』の成立」を参照。
- (8) 『妙眞經』の成立年代については拙著『六朝道教史研究』第二篇第四章・「五・妙眞經」・『黃庭經』・『想爾注』を参照。
- (9) 『老子想爾注』の成立と思想については、論文「『老子想爾

注」の成立について」(秋月觀暎博士退官記念論集『道教と宗教文化』所収。平河出版社。一九八七年。拙著『六朝道教史研究』第二篇第三章に所収)を参照。

- (10) 「大道家令戒」の成立年代については、論文「大道家令戒の成立について」(早稲田大學東洋哲學會『東洋の思想と宗教』第二號。一九八五年六月。拙著『六朝道教史研究』第二篇四章に所収)を参照。

- (11) 「道教」という宗教の名稱が「大道(即ち、老子)の教え」という意味であるということについては、論文「道教」の構造と歴史」(早稲田大學東洋哲學會『東洋の思想と宗教』第十三號。一九九六年)を参照。

- (12) 仙公系靈寶經の成立と作者については、論文「劉宋における靈寶經の形成」(東京大學東洋文化研究所『東洋文化』第六十二號。一九八二年。拙著『六朝道教史研究』第一篇第三章に所収)を参照。

- (13) 『河上真人章句』の成立及び現行本『河上公章句』との關係については、論文『河上真人章句』の思想と成立」(日本道教學會『東方宗教』第六十五號。一九八五年。拙著『六朝道教史研究』第二篇第二章に所収)と論文「老子道德經序訣の思想と成立」(早稲田大學哲學會『フィロソフィア』第七十三號。一九八六年。拙著『六朝道教史研究』第二篇第二章・附に所収)を参照。

- (14) 三洞說の思想と形成時期については、拙著『六朝道教史研究』劉宋期の天師道の思想」(小林)

究』第一篇第三章・「五、靈寶經の作者——葛氏道と天師道」と論文『九天生神章經』の形成と三洞說の成立」(早稲田大學東洋哲學會『東洋の思想と宗教』第五號。一九八八年。拙著『六朝道教史研究』第二篇第一章に所収)を参照。

- (15) 佛教界における大乘主義の流行については、先に掲載の論文「劉宋における靈寶經の形成」三(5)「中國佛教における大乘主義の興起」を参照。

- (16) 劉宋の天師道が三洞說の立場を取っていたということについては、早くは前掲の論文「劉宋における靈寶經の形成」において指摘し、拙著『六朝道教史研究』においてもその點を強調しているが、三洞說と大乘思想との關連を考察したのは、早慶中國學會(早稲田大學。一九九二年七月)での發表「道教の三洞四輔說をめぐって」と日本道教學會第四十三回大會(龍谷大學。一九九二年十一月)での發表「三洞四輔と天師道」(發表要旨は『東方宗教』第八十一號に掲載)においてである。

- (17) 元始系靈寶經の成立と思想については、前掲の論文「劉宋における靈寶經の形成」及び拙著『六朝道教史研究』第一篇第三章「靈寶經の形成」を参照。

- (18) 「道教」という宗教名の成立と「道教」の思想形態については、論文「三教交渉における『教』の觀念」(吉岡博士還曆記念『道教研究論集』所収。國書刊行會。一九七七年。『六朝道教史研究』補論に所収)と論文「The Establishment

東洋の思想と宗教 第十五號

of the Taoist Religion (*Tao-chiao*) and Its Structure” (ACTA ASIATICA, 68. 一九九五年。東方學會)と論文『道教』の構造と歴史(早稻田大學東洋哲學會『東洋の思想と宗教』第十三號。一九九六年)を参照。

- (19) 四輔説の成立と正一經の形成との相關關係については、日本道教學會第四十三回大會での發表「三洞四輔と天師道」(發表要旨は『東方宗教』第八十一號に掲載)と國際學會「道家文化國際學術檢討會」(一九九六年八月。中國・北京)での發表「三洞四輔思想與『道教』的成立」を参照。後者の論文は『道家文化研究』(陳鼓應主編。北京三聯書店發行)に掲載豫定。

- (20) 天師道の道士の位階制度と四輔説との關係については、日本道教學會第四十三回大會での發表「三洞四輔と天師道」(發表要旨は『東方宗教』第八十一號に掲載)に基づく。

- (21) 『昇玄經』の成立年代とその作者については、日本中國學會第四十三回大會(神戸大學。一九九一年十月)での發表「『昇玄經』の成立と思想」に基づく。

付記

本論文は、既に論文や學會で發表した幾つかの見解を整理し、それに新たな知見を加えてまとめたものである。既發表の個別の議論の主要なものについては、参考のために、(注)に論文の掲載誌と研究發表を行なった學會の名を記した。

補記

本論文の初校時に大淵忍爾博士より近著の『道教とその經典』(創文社)のご惠與を賜った。早速拜讀してみると、本論文の内容と深く關わる問題、即ち、三洞説の成立時期とその思想の問題、四輔説と十二部説の成立時期の問題、靈寶經の成立とその思想の問題、あるいは『科戒儀範』の成立時期の問題、等を扱っておられ、その精緻な考察に多くのご教示を頂いた。厚く感謝申し上げます。しかし、大淵博士の見解は私見とはかなり異なっているもので、本来ならば、それを論評してから本論文を構成すべきであるが、ここで大淵博士の見解を批評する餘裕はないので、そのことは別の機會に行わせて頂きたい。至急に拜讀した印象では本論文の見解を變更する必要はないように思われた。